

Turgonyi Zoltán¹

Mítoszaink lerombolásától a természetjogállam megalapozásáig

Minthogy szakmai napunknak ezúttal nincs előre meghatározott közös tárgya, hanem kinek-kinek az őt jelenleg foglalkoztató témákról kell beszélnie, ennek jegyében én egy a közeljövőben elkészítendő új kötetemről ejtenék néhány szót. Ez, amint a fenti címből és eddigi tevékenységemből is sejthető, természetjogi tárgyú lesz, s bizonyos értelemben összefoglalása annak, amit jelenleg – korábbi álláspontomat némely szempontból módosítva – erről a témáról gondolok. Időbeli korlátjaink miatt természetesen nem beszélhetek minden részletkérdésről azonos súllyal, s lesznek olyan elemek, amelyekre csak egészen röviden utalok, esetleg megadva azon korábbi írásaimat, amelyekben bővebben kifejtettem őket.

Előadásom különös címe némi kommentárt igényel. Miféle mítoszokat akarok lerombolni, s mi az a „természetjogállam”? Nos, mivel éppen ez utóbbinak a megalapozása végett kell bizonyos mítoszokkal szakítanunk, mibenlétük tisztázása könnyebb lesz, ha előbb pozitív célunkat jelöljük meg. Kezdjük tehát a természetjogállam bemutatásával!

Szemmel láthatóan egy szójátékkal állunk szemben: összevontam a „természetjog” és a „jogállam” kifejezéseket. Magyarul valószínűleg én használtam először e rendhagyó szóösszetételt, és idegen nyelvű művekben is csak elvétve találok vele: német szerzőknél a XIX. században olykor előfordult a „*Naturrechtsstaat*” kifejezés, de mai szövegekben még sosem láttam ezt, ahogyan egy lehetséges angol megfelelőjét, a „*rule of natural law*”-t sem. A magam részéről olyan államot kívánok jelölni e kifejezéssel, amelyben az alkotmány szerepét a természetjog tölti be. Az ilyen állam eszméjének tulajdonképpen nem szabadna meglepőnek lennie, hiszen a természetjog egyik hagyományos funkciója az európai etikai, jogi és politikai gondolkodásban éppen az, hogy a tételes jog számára mérceként szolgáljon. Ma azonban alig-alig emlegetik a politikai életben a természetjog fogalmát, s korunk átlagembere már nem is nagyon érti e kifejezés jelentését.

Mondhatja persze erre valaki, hogy ennek ellenére érvényesül a természetjog hagyományos szerepe, hiszen a mai nyugati politikai, erkölcsi és jogi konszenzus központi hivatkozási alapját az emberi jogok képezik, ezek pedig eredetileg a természetjogi gondolkodás részei voltak. Nos, ez kétségtől igaz, de a jogok csak

¹ A szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

egy részét (még hozzá történelmileg meglehetősen későn kialakult részét) képezi a klasszikus értelemben vett természetjognak.

E kérdésre még visszatérünk, van azonban korunk nyugati gondolkodásának egy másik – témánk szempontjából talán még fontosabb – olyan vonása is, amely megnehezíti a természetjog reneszánszát. E kérdést vizsgálándó először vegyük szemügyre a természetjog klasszikus fogalmát!² Mint ismeretes, elnevezése mindenekelőtt azon alapul, hogy az emberi *természetnek* megfelelő erkölcsi normákat tartalmazza; továbbá, keresztény szemmel nézve, azért is nevezhető természetesnek, mert megismeréséhez elvben nincs szükség kinyilatkoztatásra, tehát természetfeletti segítségre, hanem pusztán természetes emberi ésszel is felismerhető. Ám a régi nyugati világban (nagyjából Hume és Kant munkásságáig) általánosan uralkodó (s a hivatalos katolikus tanításban elvileg ma is jelen lévő) nézet szerint nemcsak e normák ismerhetők fel ily módon, hanem Isten létezése is észérvekkel bizonyítható; ha pedig így van, akkor már egy pusztán az emberi észre támaszkodó erkölcstannak is tisztáznia kell – számolva az Ő létezésével – az ember ezzel kapcsolatos teendőit. Másképpen fogalmazva: a klasszikus értelemben vett természetjognak a természetes vallás (*religio naturalis*) is a részét képezi. Ma ezzel szemben az a meggyőződés uralkodik a nyugati világban, hogy Isten léte nem bizonyítható kényszerítő erővel, tehát a benne való hit más tényezőkön (érzelmeken, személyes belső igényen, hagyományokon, identitásunkhoz való ragaszkodáson stb.) alapul. A liberalizmusához – amely éppen a klasszikus metafizika (s benne a természetes teológia) válságba kerülésével párhuzamosan alakult ki – voltaképpen nagyon is illik ez a megközelítés, hiszen az életformák és eszmék pluralizmusának egyik szokásos indoka éppen az, hogy a végső világnézeti kérdésekre nem adható általános érvényű, mindenki számára elfogadható racionális válasz. Ennek megfelelően a mai közéleti vitákban csak ún. publikus érveknek van helyük, tehát olyanoknak, amelyek csak bárki számára világnézetétől függetlenül hozzáférhető és elfogadható ismereteket tételeznek föl, s nem kívánnak semmilyen értelemben vett „megtérést”.³

² Itt jegyzem meg, hogy a jelen szövegben – szokásomhoz híven – a „természetjog” szót a „természeti törvény” és a „természetes erkölcsi törvény” kifejezésekével azonos értelemben használom. Nem minden szerző jár el így. Horváth Sándor pl. a tág értelemben vett természetjogot azonosnak tekinti ugyan a természetes erkölcsi törvénnyel, szűkebb értelemben azonban ez utóbbinak azon részét nevezi természetjognak, amely az erkölcs külső vonatkozásaival foglalkozik, s eltekint az emberi cselekedetek belső mozgatóitól. Erről bővebben ld.: Turgonyi Zoltán (2016a), Kereszténység, nemzet, tulajdon. Horváth Sándor természetjogi munkásságáról”, in Mester Béla (szerk.), *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2016. 308. o.

³ A publikus érv fogalmáról ld. pl. Kis János (1994), „Az állam morális semlegességéről”, in Ludassy Mária (szerk.), *Morál és politika határán*, Budapest, ELTE BTK Filozófiai Posztgraduális Központja, 1994, 162. o. – E fogalom rokonságban áll a rawlsi „nyilvános ésszel” (public reason), amely megköveteli, hogy a társadalom életét irányító és mindenkit érintő közös normákat olyan érvelésekkel igazolják, amelyek az összes érintett személy

A hagyományos katolikus szemléletnek megfelelően akár úgy is értékelhetnénk a fenti helyzetet, hogy eleve a mai ateisták rosszhiszeműségét vélelmezzük, feltételezve, hogy elfojtják magukban az Istenről szerezhető természetes tudást, vagy tagadják ennek elméjükben való meglétét. A továbbiakban azonban mégsem így fogunk eljárni. Ahhoz ugyanis, hogy efféle elítélő véleményt fogalmazzunk meg, s ez több legyen kortársaink szemében a mi szubjektív meggyőződésünk kifejezésénél, bizonyítanunk kellene egyrészt Isten létezését, másrészt pedig azt, hogy mindenki maga tehet róla, ha e tényről nem bír tudomással. E bizonyítás nyilvánvalóan nem férne el a jelen írás keretei között. Emellett az Egyház a II. Vatikáni Zsinaton, még ha egyfelől megismételte is a természetes istenismeretről⁴ és az ateizmus helytelenségéről⁵ szóló hagyományos tanítását, másfelől azt is tudomásul vette, hogy léteznek olyan emberek, akik önhibájukon kívül nem jutnak el Isten kifejezett ismeretére⁶, azaz lehetséges büntelen ateizmus. Arról, hogy ez ma miért tömeges, és miért lesz várhatóan tartós, másutt bővebben írtam.⁷ Itt most érnék be annyival, hogy jelenleg olyan társadalmi közegben kell kifejtelnünk és védelmeznünk a természetjog normáit, amelyben az a meggyőződés uralkodik, hogy Istenhez nem vezetnek publikus érvek, viszont mi csak ez utóbbiakat használhatjuk. A mai realitásokkal számolva célszerű tehát a természetjognak két alfaját megkülönböztetnünk: egyfelől a klasszikus, Isten létét feltételező, s így a természetes vallást is tartalmazó *teisztikus természetjogot*, amelyet a továbbiakban a TTJ rövidítéssel jelölünk, másfelől a napjainkban használható, s csak a fenti értelemben vett publikus érvelést használó, s ennek megfelelően egyfajta módszertani ateizmust⁸ alkalmazó *publikus természetjogot*; ez utóbbit a következőkben PTJ-ként fogjuk emlegetni.

A továbbiakban külön-külön fogjuk e szinteket megvizsgálni. Előbb azonban lássuk, mi is valójában az emberi természet, s hogyan alapul rajta a természetjog! Mint ismeretes, egy dolog (arisztotelészi-tomista értelemben vett) természete e

számára elfogadhatóak. Vö. John Rawls, (1997). „The Idea of Public Reason Revisited”. *The University of Chicago Law Review*. Volume 64., Number 3. 765–807. o.

⁴ Vö. *Dei Verbum*, 6.

⁵ Vö. *Gaudium et spes*, 19-21.

⁶ Vö. *Lumen gentium*, 16.

⁷ Turgonyi Zoltán (2017), „Mit kezdjünk az első kőtablával?” In Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.), *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Pázmány Press, Budapest, 2017. 115-131. o.

⁸ Módszertani ateizmuson itt olyan felfogást értek, amelynek képviselője ténylegesen lehet akár Istenben hívő, akár ateista, de amikor tudományos, technikai, közéleti stb. problémák megoldásán dolgozik, mintegy „zárójelbe teszi Istent”, nem számol az Ő létezésével az adott terület oksági összefüggéseinek elemzésében, tervek készítésében, s a vele kooperálókkal folytatott eszmecsereben sem alkalmaz olyan érveket, amelyek csak akkor relevánsak, ha valaki valóságosnak gondolja Isten létezését. Vö. Turgonyi Zoltán (2015a), „Módszertani ateizmus és dezanropocentrizmus. Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó természetjog-elmélethez”, *Iustum Aequum Salutare*, XI. évf., 2015/1. sz., 145-165. o.

dolog lényegét jelenti, a működés szempontjából tekintve.⁹ Ha tehát egy dolog természetét keressük, úgy is feltehetjük a kérdést, milyen sajátos vonásai vannak a működésének, tevékenységének. Az ember abban egyedülálló az általunk ismert fajok között, hogy míg a többi élőlény működése nagyjából a lét- és fajfenntartásban merül ki, addig nekünk sajátosan emberi szükségleteket kielégítő tevékenységeink is vannak (pl. a tudomány és a művészet), amelyek száma ráadásul történelmileg növekszik (sokszor oly módon, hogy egy eredetileg eszközjellegű tevékenység öncéllá, önértékké válik), továbbá két eredeti biológiai szükségletünket is humanizált formában elégítjük ki¹⁰, s végül – de korántsem utolsó sorban – mindezen szükséglet-kielégítő tevékenységeink tudatosak, célirányosak, s végzésük során növekszik a világ feletti racionális ellenőrzésünk (beleértve ebbe önkontrollunk, önuralmunk növekedését is), amelyet jelentős részben a világ átalakítása és mesterséges, magunk létrehozta eszközök és eljárások használata által gyakorlunk; mindez pedig nem egyetlen generáció alatt, hanem hosszú – elvben akár a végtelenségig folytatható – történelmi fejlődés során valósul meg, amit az tesz lehetővé, hogy kultúrát hozunk létre¹¹, amely túléli megalkotóit ill. bővítoit, és nemzedékről nemzedékre halmozódik, így az újszülöttnak nem kell a nulláról kezdenie fejlődését, hanem szocializációja során rövid idő alatt elsajátíthatja az addigi történelem eredményeit. Így egyfajta „diakronikus munkamegosztás” működik az egyes generációk között, s persze van egy „szinkronikus munkamegosztás” is (ti. a kortársak között), hiszen a specializáció és a kooperáció nagy mértékben könnyíti a fejlődést (sőt egy bizonyos szint felett ez utóbbi már lehetetlen a munkamegosztás nélkül). Már ezek is indokolnák az ember lényegileg társas mivoltát (másképpen fogalmazva tehát azt, hogy társadalmiságunk is a természetünkhöz tartozik), de ez abból is következik, hogy az emberi újszülött igen sokáig szülői gondoskodásra szorul. A társadalomban együtt élő emberek magatartását össze kell valamiképpen hangolni, hogy viselkedésük egymás számára legalább nagy vonalakban előrelátható és biztonságos legyen, hiszen enélkül nem volna lehetséges a kooperáció. Tiltani kell tehát a gyilkosságot, a rablást, a lopást, a csalást stb.,

⁹ Vö. Aquinói Szent Tamás, *De ente et essentia*, 1.

¹⁰ A létfenntartás humanizáltságát (tehát a biológikumhoz képest valami emberi többletet hordozó voltát) jelenti pl. a konyhaművészet alkalmazása vagy az étkezési illemszabályok elfogadása, a fajfenntartását a szerelem, a házasság vagy akár az erotika létezése.

¹¹ Kultúrán tárgyasulások, objektivációk összességét értem, amelyek mintegy leválnak az őket létrehozó emberről és túlélni is képesek őt. Lehetnek fizikai tárgyasulások (munkaeszközök, épületek, műalkotások stb., tehát voltaképpen bármely ember alkotta fizikai tárgy ide tartozik) és szellemi tárgyasulások (nyelv, szokások, szabályok, készségek stb. amelyek az egyes konkrét embereket képesek túlélteni, de mindig csak azáltal léteznek, hogy *vannak* emberek, akik tudatukban és cselekvésükben hordozzák őket.)

röviden szólva az egymásnak való károkozást.¹² Ez az emberi természetnek megfelelő erkölcs egyik – közismertebb, szembeötlőbb, és a liberális felfogásban egyoldalúan túlhangsúlyozott – funkciója. A történelem során kialakult normák jelentős részének célja azonban nem ez, hanem a társadalom mint olyan tartós létezésének biztosítása.¹³ Ez az erkölcs második funkciója. Tulajdonképpen ez hangolja össze az egész társadalom működését, s biztosítja a fent bemutatott emberi tevékenység tartós megvalósulását és fejlődését. (Már csak azért is, mert tulajdonképpen az első funkció is felfogható a másodiknak a részeként, hiszen az egyének egymás általi állandó megkárosítása is olyan anarchikus állapotokat szülne, amelyek lehetetlenné tennék már a jelenbeli kooperációt is, s ez nyilvánvalóan a társadalom tartós fennállását is fenyegetné.) Ezért szokásom írásaiban kétfunkciós erkölcsöt emlegetni, amelyet lényegében a természetjoggal azonosíthatunk, ha most a harmadik funkciót képviselő természetes vallástól (amely a PTJ szintjén hiányzik) eltekintünk.

Az előző bekezdésben nagyon vázlatosan az emberi természet működését jellemeztük, úgy, ahogyan ez a PTJ szintjén, egy módszertani ateizmus jegyében (tehát Isten létezésének kérdését zárójelbe téve) lehetséges.¹⁴ E működésnek része maga az erkölcs is, ha nagyjából betölti a fent említett két funkciót. S ugyancsak része e mechanizmusnak az erkölcsre való reflexió és az ennek nyomán való esetleges korrekció is, amely egyre nagyobb mértékben társul a normák eredetileg nyilvánvalóan spontán kulturális evolúciójához. Az így funkcionáló erkölcs működteti az emberi természetet, amelynek maga is része. Ez a kétfunkciós erkölcs tehát azonosítható a természetjoggal. *Ha* mármost – mint a mi esetünkben is történik – valaki hagyományos értelemben vett természetjogot akar megfogalmazni és érvényre juttatni, *akkor* nagyjából az emberi természet fentiekben ábrázolt működését és az ezt szolgáló természetjogot kell igenelnie, beleértve ez utóbbiba a további tudatos reflexiót és korrekciót is¹⁵. Erre azért van

¹² Valamilyen szinten a segítségnyújtás elmulasztását is tiltani kell, mert az is a károk elkerülését és így az egyén biztonságát szolgálja, ha számíthat rá, hogy legalább bizonyos vészhelyzetekben kötelesek a többiek a segítségére sietni. Ld. Turgonyi Zoltán (2012), *Etika*, Kairosz Kiadó, 149-159. o. Megjegyzendő, hogy a kárelv klasszikus liberális koncepcióját kifejtő John Stuart Mill is helyeselte a segítségnyújtást bizonyos esetekben. Ld. pl. J. S. Mill, *A szabadságról*, in J. S. Mill (1980), *A szabadságról – Haszonelvűség*. Magyar Helikon, Budapest, 188. o. A továbbiakban a kárelv alkalmazásába a segítségnyújtás némely esetének kötelezővé nyilvánítását is beleérttem.

¹³ Ide tartoznak a népesség újratermelését biztosító normák, a kultúra megőrzésére és továbbfejlesztésére vonatkozó szabályok, s végül, de nem utolsósorban az emberi lét természeti előfeltételeinek biztosítását szolgáló előírások, az ökológiai válság megelőzésétől az energia-és nyersanyagforrásokkal való takarékoskodásig.

¹⁴ Ám egy hívő is elismerheti, hogy mindezek valóban az emberi természet jellemzői, csak ő még kiegészíti mindezt az ember Istenhez való viszonyára vonatkozó elemekkel. Az emberi természet itt ábrázolt képe tehát a három szint (a PTJ, a TTJ és a kinyilatkoztatásból nyert tanítás) antropológiájának közös magjaként fogható fel.

¹⁵ E feltételes megfogalmazás a „van-legyen” probléma megkerülésére szolgál. Azt a kérdést nem tesszük fel itt, hogy *kell-e* természetjog, ill. hogy *érték-e* az emberi természet és az ezt fenntartó civilizáció (vagy, a főszövegbeli mondathoz igazodva: hogy „kell-e akarnunk” a természetjogot és ennek érvényesülését). A jelen cikkben egyszerűen azt vizsgáljuk, *hogyan* lehet ma természetjogot megfogalmazni, ennek érték voltát nem akarjuk külön

szükség, mert – módszertani ateizmusunk jegyében – a PTJ szintjén nem számolhatunk az isteni gondviseléssel, hanem az élővilág és az emberiség kialakulását és eddigi fennállását, s az utóbbit segítő erkölcs eddigi kibontakozását nagyobb részben szerencsés természeti véletleneknek, kisebb (de persze növekvő) mértékben tudatos emberi döntéseknek kell tulajdonítanunk, s éppen ezek szerepét kell tovább növelnünk, hiszen semmiféle embertől független garancia nincs rá, hogy az Univerzum magától „jóindulatú” lesz velünk. A világmindenséget nem vélelmezhetjük eleve emberre szabottnak, hanem irántunk közömbösnek kell elgondolnunk. Nemcsak a biológiai evolúcióban van szerepük a véletleneknek, hanem a kulturális evolúció is egyfajta *trial and error* folyamat, hiszen még a történelmileg növekvő tudatos emberi kontroll során is születhetnek olyan döntések, amelyek a fenti működést kedvezőtlenül érintik¹⁶. A módszertani ateizmushoz tehát módszertani dezentropocentrizmusnak is kell társulnia (azaz tudományos vizsgálódásaink, érvelésünk során nem tekinthetjük a világot objektíve emberközpontúnak, automatikusan az emberi törekvések számára kedvezőnek).¹⁷

A mondottakból azonban az következik, hogy az erkölcsi normák a történelem során (már csak az említett reflexió és korrekció nyomán is) változhatnak. S persze tudjuk, hogy valóban változnak is, és hogy (részben épp emiatt) igencsak nagy különbségek lehetnek az egyes korok és civilizációk erkölcsi normái között. Hogyan egyeztethető ez össze a klasszikus – különösen a katolikus – természetjog-szemlélettel, amely szerint örök, történelemfeletti normák léteznek? E problémát többféleképpen próbálták már megoldani. Mi – ahogy korábbi írásainkban is tettük – Jacques Maritain nyomán járunk el, aki különbséget tesz a természetes erkölcsi törvény ontológiai és ismeretelméleti oldala között. Egyfelől öröktől fogva igaz, hogy objektíve ezek és ezek a normák illenek a legjobban az emberi természethez, másfelől viszont e normák felismerése egy kulturális

igazolni. Feltételezzük, hogy olvasóink – és általában a mai emberek – többsége, a maga esetlegesen létrejött preferencia-rendszere alapján, még evidenciának tartja az emberi természet ill. az azt fenntartó civilizáció értékét. Azt sem firtatjuk, hogy a természetünkhöz tartozó mesterségességből, tudatos világalakításból nem következik-e olyan – „poszthumán” vagy „transzhumán” – fordulat, amelynek nyomán a mai értelemben vett emberi fajt valami más váltja föl. Mivel hagyományos értelemben vett természetjogot keresünk, ennek pedig lényegével jár egyebek között a fajfenntartás, ez utóbbit szó szerint vesszük, azaz a biológiai értelemben vett jelenlegi emberi faj megőrzéséhez ragaszkodunk; a természetjog amúgy is *per definitionem* az emberi természethez illő normaegyüttest jelent, mi is ezt keressük tehát, nem pedig az embert esetleg felváltó másfajta létezők működésének szabályozóit. Azzal, hogy egy ilyen fordulat „rossz” vagy „jó”, most nem foglalkozunk. *Ha és ameddig* emberek vannak, akkor és addig az ő számukra az a természetjog szükséges, amelyet most nagyon vázlatosan jellemeznünk próbálunk.

¹⁶ E döntések fakadhatnak akár az ismeretek hiányából, akár pedig abból, hogy a döntések hozói személy szerint olyan preferenciákkal bírnak, amelyek nem kívánják meg az emberi természetnek a fent bemutatott módon való működését, vagy éppenséggel kifejezetten e működés ellen hatnak, azaz ebben az értelemben az illetők *bűnösöknek* mondhatók a természetjog szempontjából.

¹⁷ Erről bővebben ld.: Turgonyi (2015a)

evolúciós folyamat során zajlik, amely ráadásul más-más ütemben történhet az egyes népek, civilizációk esetében¹⁸. Van tehát precedensünk rá, hogy katolikus szerző egyszerre fogadhatja el a klasszikus természetjogot és ugyanakkor – a modern tudományok eredményeivel összhangban – az ehhez tartozó normák ismeretének fokozatos és ellentmondásos történeti kibontakozását. Arra is tekintettel kell lennünk, hogy nem pusztán a normák megismerésében van előrehaladás, hanem változik – mégpedig egyre nagyobb részben az emberi tevékenység nyomán – maga a világ is, amelyben az erkölcs két említett funkciójának érvényesülnie kell. Így a PTJ szintjén nagyon kevés végérvényesnek számító normát lehet megfogalmazni. Az egyének kártól való megvédése esetében talán még viszonylag egyszerű a helyzet (aligha képzelhető el pl., hogy a jövőben valaha olyan körülmények álljanak elő, amelyek között megszűnne a gyilkosság általános tilalma), viszont az erkölcs második funkciójához tartozó normák közül csak az egészen általános formában megfogalmazottak lehetnek végérvényesek. Például a szexualitással és a családdal kapcsolatos viselkedés vonatkozásában a PTJ szintjén csak valami efféle szabályt lehet véglegesnek tekinteni: „*Gondoskodni kell arról, hogy megfelelő számban szülessenek gyermekek*¹⁹, *s hogy ugyanezek megfelelő szocializációban részesüljenek.*” Ehhez aztán még hozzátehetjük: jelenlegi ismereteink szerint egyrészt az emberek gyakran hajlamosak arra, hogy kényelemszeretetből lemondjanak a gyerekneveléssel járó terhekről²⁰, másrészt a gyereknevelés legmegfelelőbb közege az olyan – tartós és szilárd házasságon alapuló – család, amelyben a két vérszerinti szülő gondoskodik a gyerekekről²¹, ezért mindaddig, amíg ezeknek az ismereteknek nincs meggyőző cáfolatuk, vélelmezendő, hogy az embereket *valamiképpen* motiválni kell heteroszexuális házasságok kötésére és kb. annyi

¹⁸ Jacques Maritain (1986), *La loi naturelle ou loi non écrite*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, főleg 20. o. skk és 188. o. – Maritain a fentiek kifejtése során hozzám hasonlóan elvonatkoztat a kinyilatkoztatástól, zárójelbe teszi mindazt, amit a teremtésről, az ember ősalapjáról, a bűnbeeséséről stb. a Bibliából és a Szentagyományból tudunk, és úgy tekinti az emberiség történetét, ahogyan azt a profán tudományok nyomán megismerhetjük.

¹⁹ A „megfelelő számban” azt jelenti, hogy legalább annyi gyermek szülessen, amennyi a társadalom kihalásának elkerüléséhez és a munkamegosztás adott szintjén létező különböző tevékenységek ellátásához szükséges, de legfőleg annyi, amennyit ugyanezen társadalom képes úgy eltartani, hogy ne alakuljon ki olyan mértékű – akár fizikai, akár szellemi – szegénység, amely destabilizáló hatású lehet, és hogy *legalább némelyek* élhessenek olyan életet, amely lehetővé teszi a társadalom vezetéséhez, szervezéséhez, a kultúra gazdagításához stb. szükséges készségek kialakítását és használatát.

²⁰ Ez különösen a mai korra igaz, amikor a nyugdíjrendszer elleplezi az átlagember elől azt a tényt, hogy személyes érdekeltsége is fűződik a népesség fizikai újratermeléséhez. A premodern világ embere világosan látta, hogy szüksége van saját gyermekekre, akik majd öregségében gondoskodnak róla. Korunk embere viszont sokszor abban az illúzióban él, hogy a nyugdíjjárulék befizetésével „letudta” a jövőről való gondoskodást. Nem tudatosul benne, hogy nyugdíja csak akkor fog érne valamit, ha lesz elegendő számú aktív népesség, amelytől árukat és szolgáltatásokat vásárolhat.

²¹ Vö. Turgonyi Zoltán (2012), *Etika*, Kairosz Kiadó, 232-234. o.

gyermek vállalására, amennyi átlagosan szükséges családonként az előző mondatban említett „megfelelő szám” biztosításához; a házasság azonban nem kötelező, egyéb életformák is elfogadhatók, ha a valóságosan fennálló – mindenekelőtt biológiai és társadalmi – oksági összefüggések ismeretében biztosítékot lehet látni arra, hogy ezen életformák aránya és működési módja nem veszélyezteti a megfelelő gyerekszámra és szocializációra vonatkozó általános szabály érvényesülését. Ugyanezt az általános szabályt lehet alkalmazni olyan vitatott kérdések esetében is, mint a családtervezés. Ez egyébként tipikus példája a világ emberi tevékenység által okozott változása miatt szükségessé lett normakorrekciónak. Mint ismeretes, az emberi szexualitás multifunkcionális: a fajfenntartás mellett örömszerző és párkötő szerepe is van.²² Amíg egyfelől magas a csecsemő- és gyermekhalandóság, továbbá sok nő hal meg szüléskor, a többi felnőttet is gyakran tizedelik járványok, s mindezek miatt akár a népesség adott szintjének fenntartása is veszélybe kerülhet, s így valóban minél több terhelességre és szülésre van szükség, másfelől pedig az emberek nincsenek tisztában azzal, hogy a házastársi együttléteknek valójában milyen kis hányada termékeny, teljesen érthető, hogy a szexualitásnak elsősorban a fajfenntartó funkciója kap hangsúlyt, s könnyen kialakul az a meggyőződés, miszerint az aktusok terméketlenségére való szándékos törekvés „természetellenes”, egyfajta „pazarlás”. Abban a történelmi helyzetben épp ez a hozzáállás biztosítja a népesség újratermelését. Napjainkban viszont az orvostudomány vívmányainak köszönhetően a gyerekek túlnyomó többsége életben marad, ami azonban sok helyen, mint az közismert, túlnépesedéshez és élelmiszerhiányhoz vezet. Ilyen körülmények között – és természetesen az ökológiai problémákat, valamint a Föld nyersanyag- és energiakészleteinek végeességét is figyelembe véve – ma, épp az említett általános elv jegyében, a „megfelelő szám” akkor valósul meg, ha a túlnépesedett országokban a szülések száma jelentősen visszaesik, majd a népesség mérete egy jóval alacsonyabb szinten stagnál, mégpedig az egész világon. Ugyanakkor a Nyugat jelenleg népességfogyással küszködő országaiban a stagnálást e pillanatban természetesen éppen a születésszám *növelésével* lehet és kell elérni²³. A lényeg az, hogy végül *mindenütt* nagyjából ugyanaz a viszonylag alacsony gyerekszám legyen tartósan jellemző. Ez önmagában véve tökéletesen megfelel az általános elvnek, amely nyitva hagyja azt a kérdést, hogy *milyen* konkrét születésszabályozási módszereket alkalmazunk. Az új helyzetben azonban jobban szem előtt lehet már tartani a szexualitás multifunkcionalitását,

²² Vö. Csányi Vilmos (1999), *Az emberi természet. Humánetológia*. Vince kiadó, Budapest. 129. és 199. o.

²³ Hiszen a fogyás semmiképpen sem ellensúlyozható migrációval (az ezzel járó, ma már teljesen nyilvánvaló etnikai és kulturális feszültségek miatt). A Nyugat esetében is az említett általános elv alkalmazandó: a *megfelelő számú* gyerek megszületését kell előmozdítani, csak itt ez a gyerekszám *növelését* jelenti, ám csupán oly mértékben, hogy a fogyás és az előregezés megálljon.

több teret engedve a nemi élet örömszerző és párkötő szerepének. Ez hozzájárulhat a nemiség vonatkozásában a biológiai szükségletek már említett humanizálásához. Elfogadhatóvá válhat az a gondolat, hogy a természetjog szerint az emberi szexualitásnak nem kell megvalósulása minden konkrét esetben és módjában kapcsolódnia a fajfenntartáshoz. Ez ráadásul antropológiailag azért is pozitív, természetünk sajátosságainak megfelelő fejlemény, mert összefügg azzal, hogy hatalmas mértékben megnőtt az ember által a világ felett gyakorolt – már említett – racionális kontroll: a jelen esetben konkrétan arról van szó, hogy az orvostudomány révén jelentősen csökkent a betegségeknek való kiszolgáltatottságunk, és ugyanakkor az emberi test működéséről szerzett új ismereteink alapján meglehetősen nagy biztonsággal tudjuk elérni, hogy a szexualitás örömszerző és párkötő funkciójának megvalósulása közben ne történjék fogamzás.²⁴

Azt, hogy az erkölcsnek feljebb említett második funkciójára (s ezen belül a népesség újratermelésére) is tudatosan oda kell figyelnünk, tehát nem érhetjük be azzal, hogy a másik egyénnek való károkozástól tartózkodunk, s a többit valamiféle az embertől függetlenül működő automatizmusra bízunk, szintén a már említett módszertani ateizmus és dezanropocentrizmus indokolja. A PTJ szintjén nem számolhatunk a Gondviseléssel vagy valamiféle különleges, csoda formájában megvalósuló isteni beavatkozással, amikor az erkölcs korrekcióját végezzük ill. általában a világban való közös ténykedésünket megtervezzük.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne kellene és lehetne számolni *a vallás* létezésével. Hiszen a módszertani ateizmus alkalmazója, még ha egyúttal ténylegesen ateista is, így okoskodhat: „Ha nincs is Isten, a Benne való hit igazi hatóerő, valóságosan motiválja a hívőket, és olyan energiát ad nekik, amelynek birtokában könnyebben és nagyobb mértékben tartják be a társadalom működéséhez ténylegesen szükséges normákat. Miért ne állíthatnám mindezt a természetjog (ti. a PTJ) szolgálatába? Miért ne támogathatnám az olyan

²⁴ Hangsúlyoznom kell, hogy ez valójában *nemcsak* a „mesterségesnek” mondott fogamzásgátlási módszerek, hanem az ún. „természetes családtervezés” esetére is vonatkozik! Hiszen az utóbbit is azért alkalmazzák, hogy fogamzás nélkül juthassanak örömhöz! E tekintetben *nincs* a kétféle eljárás között érdemi különbség, tehát első közelítésben csak annak alapján kellene esetenkénti mérlegeléssel kiválasztani a lehetséges eljárások valamelyikét, hogy a konkrét helyzetben mi a legbiztosabb és legcélszerűbb, mi jár a legkevesebb egészségügyi kockázattal, és így tovább. Mivel a jelen írás egyik célja – mint a későbbiekben majd látni fogjuk – az ateisták és a katolikusok között a természetjog területén való együttműködés lehetőségének vizsgálata, talán nem felesleges itt hangsúlyoznom, hogy voltaképpen már a katolicizmus is megtette a döntő lépést azzal, hogy megengedte a természetlen periódusok kihasználását. Ezzel ui. legalább implicite elismerte, hogy az emberi szexualitásban elvileg különválasztható a fajfenntartás és az örömszerzés, és tudatosan törekedhetünk arra, hogy ez utóbbi önmagában és önmagáért valósuljon meg, és ne társuljon vele a fogamzás. Az e kérdéstről mégis zajló közismert – és olykor igen indulatos – viták is jelzik azonban, hogy e fordulat következetes végiggondolása még nem történt meg, és hogy e kérdés jóval összetettebb, mint a most mondottakból vélni lehetne. Saját ezzel kapcsolatos nézeteimet itt nincs helyem bővebben kifejteni, de hamarosan külön tanulmányban foglalkozom majd e problémával.

vallásokat, amelyek normarendszere összhangban áll a PTJ tartalmával? Mivel a világot, módszertani dezantropocentrizmusomnál fogva, az emberi célok, értékek iránt közömbösnek gondolom el, tehát olyannak, ahol nem várható el, hogy törekvéseink ellentmondásmentesen érvényesüljenek, semmi képtelenség nincs abban, hogy történetesen egy hamis világnézet játszhat fontos, vagy akár nélkülözhetetlen szerepet az emberi civilizáció fennmaradásában!” A természetjogot szolgálni akaró, s egyúttal a dezantropocentrizmust következetesen alkalmazó ateistának tehát semmiképpen sem kell a vallás mint olyan ellenségének lennie, valamiféle „militáns ateizmust” képviselnie. Ugyanakkor természetesen a módszertani ateizmus és dezantropocentrizmus alkalmazói (akár valóságos ateisták is egyúttal, akár nem) csak olyan vallás segítségét fogadhatják el, amely bizonyos értelemben maga is módszertani ateista, tehát az evilági tevékenység során evilági tényezőkkel számol, s nem mulasztja el vagy tiltja meg bizonyos rendelkezésünkre álló – és a PTJ szerint erkölcsileg elfogadható – evilági eszközök alkalmazását arra hivatkozva, hogy inkább valami különleges isteni beavatkozásban bízunk.²⁵

Lépünk most egy szinttel följebb, és lássuk, mi történik a TTJ elfogadása esetén! Tegyük fel tehát, hogy – miközben mindazt tudjuk a világról, ami korunk embere számára a tudományok révén és egyéb forrásokból hozzáférhető – észérvekkel bizonyíthatónak tartjuk azt is, amit a klasszikus értelemben vett *természetes vallás* tartalmaz Isten léteéről és mibenlétéről, a lélek halhatatlanságáról és túlvilági jutalmáról vagy büntetéséről, a világnak Isten dicsőségére való teremtettségéről, Istennek a teremtményeket fenntartó tevékenységéről és velük való együttműködéséről stb.²⁶ A világnak és benne az emberi társadalomnak itt pozitív értéke van: rendjével Isten tökéletességét hivatott megnyilvánítani. Magát a rendet már a PTJ szintjén meg lehet ismerni.²⁷ Ehhez tehát közvetlenül nem kell

²⁵ A vallásnak a természetjog általi efféle felhasználhatósága azonban nem jelenti azt, hogy a természetjogállamnak kötelezővé kellene tennie valamely vallást. Az ilyen állam célja a PTJ szintjén egyszerűen a már említett kétfunkciós erkölcs lehető legteljesebb érvényre juttatása, amihez az is kell, hogy az emberek a lehető legerősebb belső motivációt érezzék a normák betartására, hiszen lehetetlen az összes norma követését külső szankciókkal biztosítani. A természetjogállam szemszögéből tehát itt az a lényeg, hogy *valamiért* mindenki érezzen a külső evilági szankcióktól függetlenül is késztetést a természetjog betartására. Erre természetesen kiválóan alkalmasak bizonyos vallások, s élni is kell az általuk kínált lehetőséggel, de az is örömteli, ha sok olyan ateista akad, aki egyszerűen önértéknek tekinti a természetjog követését. A katolikus pedig az ilyeneket tekintheti rahneri értelemben vett „anonim keresztényeknek”.

²⁶ Mindez a hagyományos katolikus felfogás szerint még az ésszel megszerezhető tudás részét képezi. Vö. pl. Turay Alfréd (1990), *Istent kereső filozófusok*, Szent István Társulat, Budapest, és Iosephus Gredt (1961), *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci, I. 455-460., II. 213-335., 428-429. o. (nn.538-541.,784-878., 977.)

²⁷ Hiszen a hagyományos katolikus felfogás szerint még Isten természetes ésszel való megismerésének kiindulópontja is a teremtett világ, s ennek szerkezetéből következettünk a Teremtőre. Ha egyáltalán megismerhető tehát ma Isten, akkor ma is az empirikusan rendelkezésünkre álló evilági valóság megismerésének kell a kezdő lépésnek lennie.

a természetes teológiának hozzáadnia valamit; az erkölcsöt magából az emberi természetből olvastuk ki, ez pedig a publikus érvek számára is hozzáférhető annyiban, amennyiben evilági működésünket érinti. A természetjog tartalmához ugyan hozzáadódnak a természetes vallás előírásai, de azokról a normákról, amelyeket korábban a „kétfunkciós erkölchöz” tartozókként írtunk le (tehát az egyrészt az egyének tág értelemben vett „károktól” való védelmét, másrészt a társadalom tartós létét és fejlődését szolgáló előírásokról) nyilvánvalóan ugyanazt mondhatjuk, mint a PTJ esetében. Ha így a természetjog *tartalmát* illetően csak ennyi (tehát a természetes vallás normáival való kiegészülés) a változás, jelent-e valamilyen egyéb szempontból módosulást a TTJ szintjére lépés? Segít-e a „van- legyen” probléma megoldásában, hogy e szinten már jelen van Isten mint személyes törvényhozó? Ad-e többlet-motivációt a normák betartásához a halál utáni boldogság reménye ill. a túlvilági büntetéstől való félelem? Az előbbi kérdéssel most nem kívánok foglalkozni.²⁸ Egyszerűen adottnak veszem, hogy olvasóim zöme saját preferenciái alapján hozzám hasonlóan igenli annak a földi civilizációnak a tartós létét, amely a korábbiakban bemutatott emberi természet kibontakozásának színtere. Nem kívánom győzködni azokat, akiknek ez közömbös, csak remélni tudom, hogy még elenyésző kisebbségben vannak. A második – a motivációra vonatkozó – kérdésre igennel felelhetünk.²⁹ S már láttuk, hogy a módszertani ateizmusnak a vallást felhasználni kívánó híve is éppen erre a többlet-motivációra számít. A felhasználhatóságnak azonban – amint azt szintén láttuk – az is a feltétele, hogy a szóban forgó vallás ne zárja ki az evilági okokkal számoló, azokat felhasználó felelős cselekvést, s a Gondviselést ne úgy képzelje el, mint ami *helyettünk* ill. általában az evilági okok *helyett* működik. (Hiszen a módszertani ateizmus a saját lényegénél fogva *nem* számíthat evilági okokon kívül semmi egyébire.) Nos, a TTJ szintjéhez tartozó – s egyúttal a hagyományos katolikus természetes teológiának megfelelő – Isten-kép tökéletesen kielégítő ebből a szempontból. Itt Isten *per causas secundas* mozgatja az evilági dolgokat, mindegyiket annak sajátos természete szerint, s ez alól a Gondviselés működése sem kivétel. Egyszerre igaz tehát az egyik síkon, az immanens világban az, hogy az egyén gondosan mérlegeli az evilági oksági összefüggéseket, s ezeknek megfelelően próbál a lehető legcélszerűbben eljárni, s egy másik síkon az, hogy mindezt egyúttal Istennek mint Első Mozgatónak a teremtményekkel való

²⁸ Másutt már írtam röviden erről: Zoltán Turgonyi (2015b), „Taking Disanthropocentrism Seriously. Outlines of a Hypothetical Natural Law”, in Ferenc Hörcher – Béla Mester – Zoltán Turgonyi (szerk.), *Is a Universal Morality Possible?* L'Harmattan, Budapest, 2015. ill. Turgonyi Zoltán (2014), „Van-e élet Sade után? Avagy: a természet közömbösebb, mint gondolnánk”, in Szántó Veronika (szerk.), *A szabadság iskolája*. L'Harmattan, Budapest, 2014, 251-261. , továbbá Turgonyi (2012), 11-20. és 102-112. o.

²⁹ Erről bővebben ld. Turgonyi (2017),

együttműködése idézi elő. S természetesen ugyanez vonatkozik az emberi akarattól függetlenül történő evilági eseményekre, folyamatokra is: egyszerre tekinthetők evilági oksági láncolatok eredményeinek és az Első Ok hatásának. Az a tény pedig, hogy – mint azt tapasztalatból is tudjuk – történnek az ember számára kedvezőtlen események is a világban, még hozzá nem csupán emberi döntések nyomán, hanem egyszerűen természeti folyamatok részeként, azon meggyőződésünket erősíti, hogy a TTJ szintjéhez tartozó világ sem emberre szabott, hiába tartozik hozzá Isten mint a dolgokat létben tartó és velük együttműködő Teremtő. A világgal való harmóniánk e szinten is csak mint megvalósítandó – és tökéletesen soha meg nem valósítható – *feladat* értelmezhető, amely áldozatokat, lemondásokat, kompromisszumokat, erőfeszítést kíván.

Ha most még egy szinttel feljebb lépünk, és a kinyilatkoztatással is számolunk, akkor ezzel már elhagytuk a természetjog területét. A teljesség kedvéért azonban meg kell tennünk e lépést, mert a kinyilatkoztatásból nyert információk is szolgálhatnak fontos adalékkal az ateizmus és a vallás viszonyának imént felvetett kérdéséhez. Megtudjuk ui. belőlük, hogy valójában a katolikus értelmezés szerinti *kinyilatkoztatás* is bizonyos értelemben ugyanúgy „nem eleve emberre szabottnak” tekinti a világot, mint a PTJ-beli módszertani dezanropocentrizmus. Hiszen fontos része a katolikus tanításnak az az állítás, hogy a bűnbeesés előtti állapot *ingyenes* volt, olyan adományokat foglalt magában, amelyek *nem* tartoznak hozzá a filozófiai értelemben vett, ésszel megragadható emberi természethez.³⁰ Ezek tehát nem „járnak” nekünk, s Isten nélkülük – tehát a tiszta természet (*natura pura*) állapotában – is teremthette volna az embert. Hiányuk az ősállapothoz képest büntetés ugyan, de önmagában véve a lényegünk velejárója: természetes dolog, hogy – élőlények lévén – meg kell halnunk, s hogy feszültség van bennünk énünk racionális része és az alatta elhelyezkedő belső erőink között (ezt jelöli a hagyományos *concupiscentia* kifejezés), és így tovább. S még inkább természetes, hogy nem vagyunk kegyelmi állapotban, nem adott automatikusan a számunkra az Istennel való szoros, bensőséges szellemi kapcsolat. A *natura pura* állapota tehát önmagában véve a tulajdonképpeni természetes emberi léthelyzet, s mostani, bűnbeesés utáni állapotunk *tartalmlilag* ennek felel meg. A külső természet sincs velünk eleve harmóniában: a föld magától csak „tövist és bojtortjánt” (Ter 3,18) terem; igaz, hogy erről csak mint a bűnbeesés következményéről értesülünk, de éppen mivel az ezt megelőző harmonikus állapot „adományokból”, „ráadásokból” állt, önmagában véve megint csak világ irántunk való barátságtalansága, tehát a „tövis és bojtortján” a természetes, és épp

³⁰ Itt a természetfeletti és a természeten kívüli adományokra gondolok. Erről és a következőkről bővebben ld. pl. Turgonyi Zoltán (2016b), „Az ellenforradalmiság mint paradigma”, in Pogrányi Lovas Miklós (szerk.), *Konzervatív reneszánsz az Egyesült Államokban*, Századvég Kiadó, Budapest, 2016. 226-229. o.

ezért az is természetes, hogy e kihívásokkal teli, velünk szemben közömbös univerzumot fáradságos munkával, erőfeszítések, kompromisszumok, lemondások, áldozatok árán kell megpróbálnunk valamilyen mértékben emberek számára lakhatóvá tenni.³¹

Emellett természetesen ezen a szinten is érvényben marad az isteni együttműködésre vonatkozó, már említett tanítás, tehát továbbra is igaz, hogy az evilági folyamatok – köztük az emberi tevékenység – és Istennek minden evilági történésben jelen lévő oksági hatása két különböző síkon egyszerre és egyaránt valóságos, tehát Isten Első Okként való működésének (s ezen belül gondviselésének) feltételezése nem teszi fölöslegessé azt, hogy az ember minél mélyebben megismerje az evilági oksági folyamatokat, mérlegelje cselekvési alternatíváit, felelős döntést hozzon, erőfeszítéseket tegyen stb. A következetes katolikus is a módszertani ateizmus jegyében cselekszik tehát, kb. a Loyolai Szent Ignácnak tulajdonított híres mondásnak megfelelően: „Úgy imádkozzatok, mintha minden Istenen múlna, és úgy dolgozzatok, mintha minden rajtatok múlna!”³² Tehát „dolgozni”, tág értelemben véve, úgy kell, hogy az általunk befolyásolható evilági tényezőket igyekszünk a leghézszerűbben elrendezni és felhasználni, miközben természetesen imánkban kérhetjük Istentől az evilági folyamatok – köztük az általunk nem befolyásolhatók – *összességének* oly módon való elrendezését, hogy számunkra kedvező legyen.

Ennek megfelelően tehát a következetes katolicizmus azon vallások közé tartozik, amelyekkel a PTJ valódi ateista hívei is együtt tudnak működni. A katolikusok is nyitottak lehetnek a maguk részéről erre a kooperációra. Mivel a II. Vatikáni Zsinat elismerte a büntelen ateizmus lehetőségét³³, nem kell az együttműködésre kész ateista esetében eleve rosszhiszeműséget vélelmezniük, vagy őt bármilyen értelemben „csökkent értékűnek” tartaniuk. S ahogyan az ateista – mint láttuk – kifejezetten hasznosnak és támogatandónak tarthatja az olyan vallásokat, amelyek

³¹ Ezen a segítő kegyelem se változtat, hiszen egyrészt nem tudjuk, hogy Isten mikor fogja felkínálni nekünk vagy embertársainknak, másrészt nem mindig hatékony, tehát nem szünteti meg számunkra a többiek viselkedésének kiszámíthatatlanságát (nem tudjuk, hogy ennek és ennek az egyénnek ténylegesen lesz-e ereje pl. egy bizonyos kísértésnek való ellenállásra), harmadrészt a kegyelem is *per causas secundas* hat, tehát akár elfogadjuk, akár elutasítjuk, e döntésünket belső vívódásként, saját erőfeszítésünként, különböző motívumaink többesélyes küzdelmeként éljük meg, azaz itt sincs szó valamiféle eleve az ember számára kedvező, tőle független automatizmusról.

³² Idézi: *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, Budapest, 553. o. (n. 2834.). – E sokat idézett mondás kapcsán az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy sokak szerint nem ez az eredeti formája, hanem épp ennek ellenkezője: *imádkozunk* kell úgy, mintha minden rajtunk múlna, és a tevékenységünket kell úgy végeznünk, mintha minden Istentől függene. Ld. pl. Gaston Fessard *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* című műve (Paris: Aubier, 1966) első kötetének függelékét! Ugyanakkor az a tény, hogy a Katekizmusban e mondás mégis az általam itt a főszövegben idézett formában szerepel, azt jelzi, hogy az Egyház hivatalos álláspontja szerint *ebben a formában* elfogadható.

³³ Vö. *Lumen gentium*, 16.

úgy motiválnak a természetjog betartására, hogy közben gyakorlatilag módszertani ateista magatartást kívánnak híveiktől, ugyanúgy a katolikusok is felismerhetik, hogy az ateista éppen mint ateista tehet nekik hasznos szolgálatot: hiszen ő, aki csak az evilági létet tartja valóságosnak, csak ennek tényezőivel számolhat, és nem bízhat isteni segítségben, fokozottan fogja szükségét érezni annak, hogy figyelmeztesse a vele együttműködő hívőt, ha ez netán a kelleténél csekélyebb értéket tulajdonítana a földi életnek, vagy a leghatékonyabb evilági eszközök keresése helyett túlságosan könnyen mondaná ki, hogy inkább a Gondviselésben kell bízni.³⁴

A természetjogállam tehát lehet a természetjogot (a PTJ formájában) elfogadó ateista és a módszertani ateizmust elfogadó hívő együttműködésének helye, akik kölcsönös megbecsüléssel tekintenek egymásra.³⁵ S mivel mindkettőnek törekednie kell, saját világnézete elveinél fogva is, az evilági oksági összefüggések minél teljesebb feltárására és alkalmazására, mert egyikük úgy tudja, hogy nincs Isten, aki helyettünk rendezné el a mi számunkra a legjobban a dolgokat, a másikuk pedig úgy tudja, hogy van Isten, de *per causas secundas* jár el, és olyan világot működtet, amely nem eleve emberre szabott, hanem nekünk kell célirányos cselekvéssel (ekképp szintén a másodlagos okok sorába lépve) egyre inkább ilyenné tennünk, s ezért egyikük sem bízhat olyan automatizmusokban, amelyek helyettünk biztosítják az események számunkra kedvező alakulását, mindketten érdekeltek bizonyos a természetjog érvényesülését akadályozó mítoszok leleplezésében.

Az egyik ilyen mítosz az az egyre jobban terjedő liberális meggyőződés, hogy az államnak erkölcsileg semlegesnek kell lennie, s minden lehetséges életformával szemben egyenlő távolságot kell tartania, ezek képviselőit „egyenlő törődésben” (*equal concern*) részesítve. Ha ezt komolyan vesszük és alkalmazzuk, ez könnyen magának a liberális társadalomnak a végét jelentheti. Ahogyan a híres Böckenförde-paradoxon rávilágít, a liberális demokráciák normális működése olyan erkölcsi normák érvényesülését feltételezi, amelyeket ugyanezen liberális demokráciák nem írhatnak elő a nép számára, mert akkor nem lennének többé liberálisak.

³⁴ Vö. Turgonyi (2017), 129. o.

³⁵ Már láttuk, hogy a természetjogot érvényesíteni akaró ateista részéről értelmetlenség volna a vallás mint olyan elleni küzdelem, miközben, másfelől, kötelezővé sem kell tennie valamely vallást. De ugyanígy a katolikusnak sem kell a mai viszonyok között a katolicizmus állami segédlettel való kötelezővő tételét fontolgatnia. A mai Egyház el se fogadná ezt, hiszen köztudomásúlag erőteljesen hangsúlyozza a vallásszabadság fontosságát. – Itt jegyzem meg: azt, hogy a TTJ szintjén milyen lehetne az ateista és a hívő viszonya egymáshoz és az államhoz, nem vizsgáltam külön, mert a természetes vallásnak aligha léteznek jelentős számban hívei, inkább elméleti modell, a természetfeletti értelmezéséhez szükséges viszonyítási alap, mint történelmi és társadalmi valóság.

A szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket maga nem garantálhat. Ebben áll az a nagy kaland, amelyre a szabadság érdekében vállalkozott. Egyfelől mint liberális állam csak akkor képes fennmaradni, ha a szabadság, amelyet polgárainak engedélyez, az egyénekben meglévő morális tartalmak és a társadalom homogenitása által benső szabályozást nyer. Másfelől ezeket a benső szabályozóerőket nem biztosíthatja önmaga, jogi kényszerek és autoritatív rendelkezések által úgy, hogy ezzel fel ne adná liberális voltát.³⁶

Az ún. Diogenész-paradoxon, amelyet a Böckenfördehez hasonlóan szintén német szövetségi alkotmánybíróként működött Paul Kirchhof fogalmazott meg, konkrét példákon szemlélteti, miről is van szó itt valójában.

A szabadságjogok mindig kínálatot képeznek, amelyet a szabadságra jogosultak elfogadhatnak, de el is utasíthatnak. Az állam azonban arra számít, hogy a szabadságra jogosultak többsége ténylegesen él a szabadsággal. [...] Ha Németországban az emberek többsége úgy döntene, hogy Diogenész módjára hordóban lakik, tehát nem törődik a gazdasággal, senkinek a szabadságát nem sértené, mert ez a döntés is a szabadság tartalmának része. A szociális piacgazdaság, az adóztató és finanszírozó állam azonban éppen a maga szabad voltában menne tönkre.

Kultúrállamunk arra is épül, hogy mindig újra és újra lesznek emberek, akik a tudomány terén erőfeszítéseket tesznek az igazság megismerésére; akik művészileg képesek rá, hogy a szépet megérezzék és formákban fejezzék ki; akik vallási téren rákérdeznek a kifürkészhetetlenre. Ha nem léteznének ilyen emberek, ettől még gondosan tiszteletben lehetne tartani a jogokat, ám e kultúrállam néma és cselekvésképtelen lenne.

A szabadelvű államnak e ráutaltsága a szabadságkínálat egyének általi elfogadására a házasság és a család esetében is érvényes. Az állam arra számít, hogy a jövőben is sok gyerekünk lesz, akik e kultúrállamot hordozzák, e gazdasági rendszert életben tartják, e demokráciát tartalommal és gondolatokkal töltik meg. Ám a szabadelvű állam magától értetődően a jogosultak kezében hagyja a házasság és a család melletti vagy elleni döntést.³⁷

Láttuk, hogy a természetjognak nem csupán az egyének kártól való védelme a feladata, hanem biztosítani kell az emberi társadalom folyamatos létét és fejlődését, gazdagodását is, ami feltételezi a népesség fizikai értelemben vett újratermelését és azon erkölcsi és észbeli erények minél szélesebb kör általi elsajátítását, amelyek szükségesek mind az elemi együttélési normák betartásához, mind a szűkebb – köznapi – értelemben vett kultúrához (tehát a szellemi javak termeléséhez), mind a gazdaság működtetéséhez, hiszen ezek által növekszik egyrészt az ember uralma a világ felett, másrészt a sajátosan emberi

³⁶ Ernst Wolfgang Böckenförde (1976), *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 60. o.

³⁷ Paul Kirchhof (2005), *Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft*. Vortrag von Professor Dr. Paul Kirchhof vor dem Liberalen Netzwerk am 13. Januar 2005 in Bielefeld. <http://www.wgvdl.com/forum1/index.php?id=51182>

szükségletek és tevékenységek változatossága. Mindez lényegi velejárója a természetünknek. De valójában a liberalizmusnak is szüksége van a mondottakra, hiszen az értelmi erények tömeges elsajátítása nélkül nem lesz meg az a gazdasági és szellemi háttér, amely biztosíthatja az egyén által választható lehetséges életformák kellően gazdag készletét, az erkölcsi erények híján pedig még a kárelvre szorítókozó minimalista liberális erkölcs sem érvényesülhet, hiszen pl. a klasszikus értelemben vett bátorság („lelki erősség”) és mértékletesség híján az indulataikon és vágyaikon uralkodni képtelen emberek jóval hajlamosabbak lesznek agresszív viselkedésre, ami már a közbiztonság legelemibb feltételeit is veszélyezteti. Ha pedig így mind a liberális demokráciának, mind az általában vett társadalomnak elemi érdeke bizonyos értékek, normák, erények általános elismertsége, s bizonyos életformák képviselőinek nagy számban való létezése, ennek valamilyen módon történő állami támogatásáról csak akkor lehet lemondani, ha biztosak vagyunk abban, hogy létezik a világban, ill. konkrétan a társadalomban valamiféle automatizmus, amely a tudatos emberi céltételezésektől függetlenül „gondoskodik” róla, hogy az említett életformákat ill. normákat, erényeket stb. mindig kellő számú ember tegye magáévá (*mutatis mutandis* úgy, ahogyan a gazdaságot szabályozza a „láthatatlan kéz”, harmóniát és virágzást teremtve a sok egymásnak feszülő önérdékkövető egyén tevékenységéből, miközben ez utóbbiaknak e harmónia létrehozására nem kell külön, tudatosan odafigyelniük). Ám ha komolyan vesszük módszertani ateizmusunkat és dezantropocentrizmusunkat, akkor semmi alapunk sincs arra, hogy efféle automatizmust tételezzünk föl (ahogyan természetesen a „láthatatlan kéz” elmélete is pusztán mítosz, ha egy ateista képviseli).³⁸ Így tehát az általunk képviselt természetjog-felfogás híve (de a következetes liberális is) akkor jár el észszerűen, ha egyfajta állami perfekcionizmust szorgalmaz: a politikai hatalom nem lehet teljesen semleges a különböző életformák, értékrendek stb. vonatkozásában, hanem némelyeket pozitíve diszkriminálnia kell közülük. Ennek nem kell a többi betiltásával, üldözésével járnia. Csak az a lényeg, hogy a pozitíve diszkriminált (mert a társadalom tartós fennállásához és virágzásához elengedhetetlenül szükséges) viselkedésmódok képviselői kellően nagy arányban legyenek jelen a népességben, s hogy erről vagy tudatosan gondoskodjunk, vagy azért lehessünk biztosak e megfelelő arányú jelenlétben, mert az objektív valóságban fennálló és általunk feltárt konkrét oksági összefüggésekből

³⁸ Adam Smith, mint tudjuk, nem volt ateista. Más kérdés, hogy szerintünk még Isten létének feltételezéséből sem következik egy ilyen mechanizmus létezése. Ha Isten másodlagos okok által cselekszik, ezek között a társadalom mozgásának esetében a tudatos emberi céltételezések is ott vannak. Isten nem bábokként mozgat bennünket, hanem a mi preferenciarendszereinken alapuló saját döntéseinken keresztül. Az akarat szabadság és az isteni együttműködés viszonyáról alkotott koncepciónk bővebb kifejtését ld. Zoltán Turgonyi (2007), „Compatibilism and *Concursus Divinus*. A (Hopefully) Possible Approach to the Problem of Freedom”, *Folia Theologica*, vol. 18. 345-366. o.

következik³⁹, nem pedig azért, mert minden alap nélkül bízunk a világ valamiféle általános antropocentrizmusában.

Szakítani kell tehát az erkölcsileg semleges állam szükségességének mítoszával. De ugyanígy elvetendő az emberi jogok abszolutizálása is, legalábbis ennek az a gyakori módja, hogy a konkrét történeti és társadalmi összefüggéseiből kiszakított emberi egyének valamely tulajdonsága (pl. értelme és/vagy akarata) alapján jogokat tulajdonítunk, s ezeket azután – Dworkin szavával élve – „aduknak” (*trumps*) tekintjük,⁴⁰ amelyek minden egyéb szempontot felülírnak, majd sajnálkozunk afölött, hogy e jogokat mégis korlátoznunk kell, ha másért nem, azért, mert az egyének kénytelenek együtt élni, s így nem képesek szabadságuk maradéktalan érvényesítésére, ill. azon szenvedni, mennyire paradox a valóság, amely olykor még a köz érdekében is megköveteli e tulajdonképpen elveszítetetlen jogok valamelyes korlátozását. E probléma helyes megközelítéséhez részben szintén annak belátására van szükség (ismét a módszertani dezantropocentrizmus jegyében), hogy a világ nem eleve emberre szabott, tehát semmi különös vagy botrányos nincs abban, hogy bizonyos általunk fontosnak tartott értékek (jelen esetben az abszolutizált emberi jogok) nem képesek ellentmondásmentesen érvényesülni. Ahhoz pedig, hogy a jogok alanyai ne érezzék állandó frusztrációt ezeknek az őket állítólag már pusztán születésük alapján megillető jogok folyamatos megsértése miatt, rá kell világítani arra, hogy az ember természeténél fogva társas lény, aki sem a társadalom mint olyan nélkül, sem a többi ember nélkül nem tudna létezni, ezért ezek fennállása és így a hozzájuk való alkalmazkodás nem botrány, hanem a világ legtermészetesebb dolga. A jogokat nem úgy kell megállapítani, hogy az egyént valamiféle légüres térbe helyezzük, és egy-két kiragadott vonását kinevezzük önértéke vagy méltósága alapjává, hanem először azt kell megvizsgálnunk, hogyan működik a társadalom (amely nélkül sem egyének, sem jogok nem lehetségesek), mit *kell* tennünk ahhoz, hogy e társadalom az emberi természetnek megfelelő módon működjék, azaz először a természetjogi *kötelességeket* kell tisztáznunk, és az ezt követően fennmaradó mozgásteret töltheti ki azután az egyén szabadsága, vagy, másképpen fogalmazva, a kötelességek logikailag megelőzik a jogokat.⁴¹ Egyébként ez már a jog helyesen meghatározott fogalmából is adódik. Hiszen olyankor szoktam mondani, hogy *jogom* van X magatartásra (amely magatartás lehet valaminek a bírása, megtétele vagy élvezete), ha egyrészt nekem *nem*

³⁹ Vö. pl. Turgonyi (2017) 129. o.

⁴⁰ Ronald Dworkin (1985), „Rights as Trumps”, in Jeremy Waldron (szerk.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford, New York, Toronto, etc. 153-167. o.

⁴¹ Történelmileg is így alakult ki a természetes jogok fogalma, még a skolasztika idején. Ld. Brian Tierney (1997), *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*. Scholars Press, Atlanta, Georgia. 63. és 66-68. o.

kötelességem tartózkodni X-től, másrészt személyek és/vagy intézmények egy meghatározott körének *kötelessége* engem X gyakorlásában passzív vagy aktív módon támogatni. (Negatív jogok – pl. a különböző szabadságjogok – esetén passzíve, tehát X eltűrésével, pozitív jogok – pl. szociális jogok – esetén viszont aktív módon segítve engem.) Egy jog tehát leírható kötelességek és kötelességhiányok kombinációjaként, azaz már csak ezért is azt kell először tisztáznunk, hogy milyen kötelességeket ír elő a számunkra a természetjog. Mindebből talán nyilvánvaló, hogy e sorok szerzője nem tagadja az emberi jogok létezését, csupán megalapozásukat kívánja a szokásostól eltérő módon elvégezni.⁴²

Az efféle mítoszok – amelyek más példái is szerepelnek majd a megírandó kötetben – olyan téves meggyőződéseket alakítanak ki azután a közgondolkodásban, amelyeket egyszerűen evidenciákként kezelnek, fel se merül megkérdőjelezésük szükségessége, és így akadályozzák a valósággal történő illúziómentes szembenézést, ezen keresztül pedig a helyes természetjogi szemlélet érvényre juttatását is. Ezért kell megszabadulnunk tőlük, és ebben megint csak lehetséges a következetes ateista és a következetes katolikus együttműködése, hiszen mindkettőnek a módszertani dezentropocentrizmust kell alkalmaznia.

⁴² Erről – és általában az emberi jogokról – bővebben ld. Zoltán Turgonyi (2010), „Possiamo fondare i diritti sulla dignità umana?” *Iustum Aequum Salutare*, VI. évf., 2010/4., 151-165. o.